

Ideales antropológicos, concepciones de la política y modelos de tolerancia¹³²

I. Conceptos de tolerancia, pluralismo y comunitarismo

SEBASTIÁN ESCÁMEZ NAVAS^{**} (UMA).

Resumen: El trabajo comienza ofreciendo una explicación del renovado interés por la tolerancia como un fenómeno ligado a la reivindicación de la *política* frente a la *filosofía*. En el segundo epígrafe, se distinguen cuatro conceptos de tolerancia, para, en el tercero, examinar las teorías políticas pluralistas y comunitaristas comprometidas con dos de los conceptos de tolerancia identificados, prestando especial atención en tal examen a las ideas de la política que toman como presupuesto tales teorías.

Palabras clave: 1. Teoría política contemporánea. 2. Tolerancia (conceptos). 3. Política (conceptos). 4. Pluralismo 5. Comunitarismo.

Este trabajo pretende indagar en las relaciones contemporáneas entre la tolerancia, por un lado, y las concepciones de la política, por otro. Sería apreciable, de entrada una conexión entre la reciente reivindicación de la tolerancia y la de la *política*, frente a la *filosofía* o la *metafísica*, entendiendo esta última reivindicación como un rechazo a la posibilidad de que la reflexión sobre el orden social obvie las concepciones del bien enfrentadas de quienes integran una sociedad democrática. El primer epígrafe se ocupa de este asunto, ofreciendo una explicación del renovado interés por la tolerancia como un fenómeno ligado a las críticas a la pretensión de proteger de la misma manera la libertad de todos los ciudadanos para realizar adecuadamente el principio de *dignidad igualitaria*. Estas críticas han dado lugar a que se conciba la integración de las diferencias como una empresa a abordar, no desde un punto de vista universalmente válido para cualquier ciudadano, sino desde la óptica de agentes colectivos con convicciones particulares y con capacidad o, al menos, legitimidad para exigir su respeto. Esta manera de afrontar el pluralismo, propia de la tolerancia según se ha entendido tradicionalmente, aparece reiteradamente ligada a la apuesta por la política frente a la filosofía antes aludida.

Indagar en las concepciones de la política asumidas por las diversas teorías de la tolerancia contemporáneas requiere indagar en la diversidad de ideas de la tolerancia existente. Esta tarea se ha acometido en el segundo epígrafe, donde se distinguen cuatro conceptos que pretenden captar los distintos sentidos referidos por el uso del término “tolerancia”. Ya en el tercer epígrafe se afronta el examen de las teorías políticas, pluralistas y comunitaristas, más destacadas que asumen dos de los conceptos de tolerancia identificados en el apartado anterior: un examen orientado a determinar la adecuación y corrección de las referidas teorías, atendiendo particularmente a las concepciones de la política que presuponen. La restricción del examen a las teorías asociadas al primero y el cuarto de los conceptos de tolerancia distinguidos se debe a la necesidad de ajustar la extensión de la comunicación a unos parámetros razonables. Ha quedado, por ello, pendiente para otra ocasión el análisis de las doctrinas políticas vinculadas con el tercero y el cuarto de los conceptos de tolerancia que se identifican en el segundo epígrafe.

1. La recuperación del interés por la tolerancia y el descrédito del *fin de la política liberal*

A la altura de los años sesenta del pasado siglo, ni en los ambientes intelectuales ni en los políticos de las democracias occidentales el nombre de la tolerancia era invocado con frecuencia. El ámbito de problemas de los que se ocupara en su momento se entendía institucionalmente gestionado con éxito por el sistema de los derechos. La forma en que se luchó contra la segregación racial en los Estados Unidos, a través de acciones judiciales y demandas de igualdad de derechos para negros y blancos, vino a revalidar la centralidad correspondiente al sistema de los derechos en todo lo referido a las diferencias en una sociedad democrática; también en lo tocante a la integración de *minorías*, fueran étnicas o nacionales (Kymlicka, 1996: 89).

Sin embargo, no bien se logró acabar con las normas segregacionistas, comenzaron a surgir demandas de reconocimiento de las identidades diferenciadas que se desmarcaban del ideal universalista de las “leyes ciegas al color”: el Movimiento Negro —*Black Power*— se alzó contra el ideal de asimilación que animara el movimiento por los derechos civiles de la gente negra y, junto a la necesidad de organizarse al margen de las personas blancas,

¹³² Este trabajo se enmarca en el proyecto *Tolerancia, educación cívica e integración del pluralismo*, “BS-2003/3746”, financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología.

^{**} Sebastián Escámez Navas (sescamez@uma.es) es Profesor de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad de Málaga. Defendió su tesis doctoral “Ideas liberales de tolerancia: aspectos contemporáneos” en la Universidad Autónoma de Madrid, bajo la dirección de Fernando Vallespín, obteniendo el Premio Extraordinario de Doctorado. Ha publicado sobre teorías históricas y contemporáneas de la tolerancia, la construcción teórica del *demos*, ideología y traducción o el pensamiento pluralista.

reivindicó el sentido positivo de su cultura específica. Pronto se desarrollaron corrientes similares entre indígenas, hispanos y judíos de Norteamérica. Por otra parte, la lucha de gays y lesbianas contra la discriminación y el acoso policial y a favor del reconocimiento de sus derechos civiles incentivó el desarrollo de comunidades de homosexuales y su manifestación cultural, haciendo que a mediados de los setenta del siglo XX florecieran lugares de reunión, organizaciones, literatura, música y fiestas masivas en las calles. También el movimiento de mujeres engendró versiones separatistas que hacia finales de los setenta afectaron gran parte de la teoría y del análisis político feminista: estos planteamientos, más que denunciar la atribución de ciertas actividades a las mujeres en tanto formas de sometimiento por razón de género, se centraban en celebrar los valores del cuidado, la crianza y la cooperación, y en la fundamentación, a partir de experiencias específicamente femeninas, de una nueva actitud respecto al cuerpo y la naturaleza que se suponía más adecuada que la correspondiente a la cultura capitalista occidental dominada por los varones (Young, 2000: 268-74).

La orientación a afirmar las diferencias grupales y a cuestionar desde la perspectiva de los valores y la historia particular de los grupos un modelo de igualdad de ciudadanía identificado con un mismo estatuto de participación en los derechos, bienes y servicios distribuidos por el Estado tuvo continuidad en la década de los ochenta. Por una parte, con el movimiento a favor de la reconfiguración *multicultural* de los currículos escolares, la actividad académica y hasta el lenguaje; un movimiento que dio lugar a nuevos valores artísticos, comerciales, normas legales y de etiqueta (Goldberg, 1994). Por otra, con el juicio de los teóricos *comunitaristas* al liberalismo —que también proveyó de razones al multiculturalismo—, del cual resultaron tanto rechazos del proyecto universalista ilustrado como revisiones más o menos profundas de éste. La influencia de la cultura y la filosofía política norteamericanas fue seguramente lo que más peso tuvo en que el debate sobre el multiculturalismo y el comunitarismo se reprodujera en los ámbitos intelectuales europeos y latinoamericanos, en un principio. No obstante, en los últimos doce años, una serie de fenómenos han adquirido la suficiente importancia como para poner en primer plano político, además de intelectual, la relación entre ciudadanía e identidad nacional o cultural.

Entre los citados fenómenos, encontramos, en primer lugar, el nuevo empuje que el nacionalismo ha recibido por la resurrección de conflictos impedidos de desarrollo por la tutela soviética y el efecto dominó que ello ha generado. En segundo lugar, los desastres a gran escala y la vertiginosa urbanización —con las bolsas de pobreza asociadas— que se producen en el tercer mundo, sumados al desarrollo de las comunicaciones, han hecho crecer la cantidad de personas para quienes trasladarse a los países de economía boyante es la opción vital preferente. Esto ha supuesto un considerable aumento de la presencia en las sociedades industriales avanzadas de personas que participan de culturas y religiones tradicionales bastante diferentes a las autóctonas; y tal diversidad social conlleva la aparición de conflictos, siendo particularmente agudos los relacionados con interpretaciones fundamentalistas del Islam, dado lo antagónico de éstas respecto a la muy secularizada sociedad europea. El predicamento obtenido por estas doctrinas entre la notable comunidad de musulmanes que viven en Europa y la vinculación del integrismo islámico con actividades terroristas han abonado los siempre presentes temores a la desintegración de las comunidades locales. Por último, el estrecho contacto entre las diversas regiones del mundo y la interacción efectiva que se produce entre éstas gracias al desarrollo tecnológico ha debilitado más de lo que ya estaba el valor de la frontera territorial como criterio determinante de la responsabilidad de hacer efectivos ciertos valores apreciados como fundamentales, lo cual invita a reflexionar **sobre el alcance universal de éstos (Habermas, 1998: 619 ss; Toscano, 2000: 81-4; Vallespín, 2000: 80 ss).**

La actividad intelectual y política y los fenómenos referidos han venido a poner en cuestión la fórmula liberal clásica para hacer efectivo el principio de *dignidad igualitaria*: un sistema de derechos que protege de la *misma* manera la libertad de todos los ciudadanos para realizar sus planes individuales de vida y que *no privilegia* las opciones vitales de nadie en consideración a la concepción de la vida buena de la que participe (Fernández-Llóbreg, 2001: 8). Tal fórmula liberal fue asumida como seña de identidad por la generalidad de los Estados del bienestar, sólo que en ellos el sistema de derechos no se limitaba a proteger ciertos ámbitos de discrecionalidad individual frente a la actuación de terceros; sino que incorporaba también protecciones de los diferentes planes de vida individuales frente a las contingencias derivadas de la suerte natural o de dinámicas sociales: esto es, frente a la enfermedad, la falta de capacidad, el funcionamiento de la economía o la estructura de la propiedad.

Pues bien, de una manera u otra, quienes defienden que la organización política se haga eco de las *identidades* peculiares de los grupos niegan que la organización de la convivencia sobre la base de criterios *neutrales* del poder sea posible, deseable, o ambas cosas a la vez. Sea porque lo consideran imposible y engañoso, sea porque entienden que no se corresponde con la naturaleza moral del hombre y de las comunidades, los partidarios de las *políticas de la identidad* rechazan la pretensión de fundamentar el orden social en principios que pretenden sobreponerse a las diversas visiones de la buena vida presentes en una sociedad, y que, por ello, no favorecerían a ninguna de estas visiones en particular.

El caso es que el rechazo del punto de vista neutral da lugar a que se conciba la integración de las diferencias como una empresa a abordar, no desde un punto de vista universalmente válido para cualquier ciudadano, sino desde la óptica de agentes colectivos con *convicciones particulares* y con *capacidad (efectiva o merecida por consideraciones normativas) para imponerlas o exigir su respeto*. No es de extrañar, pues, que el pensamiento sobre la integración de las diferencias elaborado por quienes sitúan una comunidad de valores como presupuesto de cualquier orden normativo —y, en tanto éste adquiere importancia, también la teoría política contemporánea en general— se haya interesado por un mecanismo que hizo posible la coexistencia de distintas concepciones del bien en momentos históricos en los que el poder político se hallaba comprometido claramente con una visión particular de la vida buena: la tolerancia. El interés por la tolerancia se presenta, de esta forma, parejo al declive de la filosofía frente a la política, se entienda esta última

como ámbito de la construcción dialógica del mundo, a lo Arendt, o como el schmittiano ámbito en el que rige la lógica del *amigo/enemigo*. Porque la tolerancia se presenta necesaria cuando la organización social deja de idearse como un orden que lo hace encajar todo, eliminando cualquier conflicto, para concebirse como el producto de la convicción, la persuasión y la negociación. La tolerancia hace posible el enfrentamiento no cruento entre visiones plurales del mundo, y con ello no sólo la coexistencia y hasta la cooperación en un mundo donde las relaciones políticas se conciben como relaciones entre amigos frente a enemigos, sino también la posibilidad del juicio político, de conocer adecuadamente lo político identificado con lo común a muchos¹³³.

Ahora bien, claramente la tolerancia no puede significar lo mismo para quienes comprenden la política como la esfera donde el mundo es creado entre las personas y para quienes la comprenden como el ámbito del enfrentamiento entre adversarios. Ni tampoco puede tener el mismo sentido para quienes entienden que el orden social debe responder primordialmente a una concepción del bien colectiva que para quienes lo hacen depender de la protección y promoción de las concepciones individuales; para quienes se refieren a la libertad antes que nada como libertad negativa o para quienes la identifican con la participación en el gobierno que permite el dominio sobre sí mismo. No sólo la *concepción* de la tolerancia, su origen y finalidad, sino su mismo *concepto* —esto es, los caracteres que permiten reconocer una práctica como tal aunque ésta aparezca motivada por distintos objetivos y matrices normativas— varían dependiendo de estos presupuestos. Con todo, un factor muy determinante de cómo se entienda la tolerancia es el espacio contemplado para la política como opuesta a la búsqueda de soluciones filosóficas para los problemas colectivos.

A continuación, me propongo identificar los distintos conceptos de tolerancia que se manejan por los teóricos políticos, para, en el tercer epígrafe, examinar algunas teorías políticas asociadas a estos conceptos, concediendo especial atención al espacio brindado para la política por ellos. Para ajustarme a las medidas razonables de una comunicación, y sabiendo que no lo consigo, tal examen se centrará en el primero y el cuarto de los conceptos que a continuación se relacionan.

2. Cuatro conceptos de tolerancia

2.1. La tolerancia como disposición a no intervenir contra prácticas que lesionan las propias convicciones

Los filósofos morales coinciden en definir la tolerancia como *la disposición a no intervenir contra prácticas que lesionan las propias convicciones* (Garzón Valdés, 1992:16; Mendus, 1989: 8; Horton, 1996; Newey, 1999: 19). Esta definición la recogen los diccionarios, y se corresponde en gran medida con el uso común de la noción de tolerancia y con el grueso de la práctica de la tolerancia anterior al siglo xx. La tolerancia apareció como virtud moral y como práctica política modernas en un contexto en el que el poder político se hallaba comprometido oficialmente con una fe concreta, comprometido hasta el punto de que tal fe le prestaba el sustento de su legitimidad. Este compromiso suponía velar por que los súbditos participasen de los dogmas y el culto que había de conducirlos a la salvación ultraterrena. Actuar de otra manera conllevaba un *mal* que, sin embargo, cabía *tolerar* (soportar, sufrir) en determinadas circunstancias: básicamente, para *evitar un mal mayor*. En la doctrina y la práctica de la tolerancia mayoritaria durante los siglos XVI y XVII, este mal mayor consistía en la descomposición del orden político, justificada en principio por la dependencia de este orden que mantenía la defensa de la fe *verdadera* y posteriormente por el derecho natural de los súbditos a ver protegida su vida, sus propiedades y su libertad. Sin embargo, la idea de *respetar* a las personas, en el sentido de reconocer la identidad —un credo, una forma de vida compuesta mediante decisiones autónomas— a la que éstas vinculan lo más esencial de su humanidad, terminará por constituir la justificación hegemónica de la tolerancia.

La separación entre Iglesia y Estado no conllevó la desaparición de la tolerancia del repertorio de valores morales y políticos modernos. La defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill se dirige contra un compromiso del poder civil con un credo extraño a la racionalidad que le corresponde, pero no se trata de un compromiso oficial. Es el nuevo soberano democrático, el pueblo, quien informal y descentradamente sostiene prejuicios que limitan la libertad de las minorías heterodoxas para seguir sus planes de vida. Por ello, la tolerancia no puede reducirse a una práctica institucional, sino que pasa por una ciudadanía virtuosa (tolerante).

Sin embargo, en cualquiera de sus versiones, la tolerancia entendida como disposición a no intervenir contra lo que lesiona las propias convicciones denota condescendencia. Esto ha motivado que, desde Madison, hayan sido muchos quienes han rechazado la tolerancia como insuficiente e incluso como inaceptable, considerando la igual libertad que corresponde a todas las personas. Por lo que apuestan los partícipes de esta posición es por el *respeto* a la libertad ajena y por un régimen político asentado, no en la tolerancia, sino en los derechos de las personas. La voz más destacable de este grupo fue la de Kant, y la más sonada entre nosotros, posiblemente la de Javier de Lucas, quien, como Kernohan y otros contemporáneos, ya no rechaza en términos absolutos la tolerancia, sino que la declaran incompatible con una sociedad liberal y un Estado de derecho (De Lucas, 1996: 152 ss.; Kernohan, 1988: ix ss.).

John Horton ha propuesto certeramente precisar el concepto de tolerancia en vista de la crítica anterior: la tolerancia sólo podría considerarse como una virtud si a lo que hace frente es a una lesión de convicciones *razonable*, siendo la noción de lo razonable relativa a los valores de cada sociedad. Esta reformulación del concepto de tolerancia excluiría, por ejemplo, considerar en una sociedad democrática como alguien tolerante a un racista que *tolera* que la gente con un color de piel distinto al suyo pasee por la calle. Una repercusión importante de establecer la corrección de

¹³³ Sobre la idea de lo político como lo común a muchos o el ámbito de la creación dialógica del mundo, v. Arendt (1997). Sobre la política como actividad humana presidida por el criterio amigo/enemigo, v. Schmitt (1991).

la objeción inicial como requisito del carácter virtuoso —moral o cívico— de la tolerancia es que ésta no puede consistir únicamente en la disposición a abstenerse de intervenir contra lo que disgusta o se desaprueba: también supone *restricciones del juicio*. El ejercicio de la virtud de la tolerancia implica, así, que no se mantenga un espectro excesivo de objeciones respecto a los actos ajenos. Con lo cual, la superación de prejuicios irrazonables también pasa a formar parte de lo que significa llegar a ser tolerante; algo que concuerda, por lo demás, con el modo común de entender la tolerancia (Camps, 1990: 24).

2. 2. La tolerancia como comprensión: tolerancia activa o positiva

Según lo expuesto, un grupo de críticos de la tolerancia entienden que no habría lugar para ésta donde un régimen de derechos esté vigente. Pero, además del rechazo a la tolerancia, el establecimiento de los Estados de derecho ha promovido la renovación de su sentido en la forma de *concepciones activas o positivas de la tolerancia*. Es típica de la modernidad la idea de que la capacidad de proceder como una persona moralmente responsable depende de la protección de la esfera del actuar racional frente a injerencias externas. Y, en la medida en que tal idea deja de implicar tan sólo una serie de libertades negativas, para conllevar también la oportunidad de participar en las decisiones políticas y de contar con cierta formación y seguridad económica, las expectativas de actuación pública ligadas a la tolerancia se tornan más ambiciosas, al igual que las ligadas a los derechos¹³⁴. Es así como la tolerancia pasa a significar una disposición a hacer efectivos los derechos de participación política y al bienestar de aquellas personas cuyas ideas, creencias, prácticas o, más generalmente, formas de vida *no son generalmente bien aceptadas*. En ausencia de este último rasgo denotativo de una intolerancia previa —intolerancia que puede presentarse como un rechazo diverso en grado y maneras— hablar de tolerancia carecería de sentido.

Con anterioridad a la generalización de los derechos políticos de participación, la tolerancia había sido relacionada con la comunicación política y con el establecimiento de las opciones políticas más convenientes. Algunas doctrinas medievales sobre la tolerancia, como la de Marsiglio de Padua, ya justificaban la libertad de opinión y expresión como condiciones de un debate acerca de la mejor forma de conducir la comunidad política. Ya dentro de la tradición liberal, la Ilustración progresista —Montesquieu, Voltaire, los enciclopedistas— había ligado la tolerancia al progreso de las ideas. Pero fue John Stuart Mill ([1859] 1970) quien desarrolló una teoría de la tolerancia en la que ésta se ligaba al progreso de las ideas en pos de la verdad en el contexto de las democracias.

Por esta conexión histórica de la tolerancia con la generación colectiva de la verdad, práctica pero también teórica, se explica que algunas reivindicaciones del sentido activo o positivo de la tolerancia se presenten como la recuperación del *auténtico* significado de ésta¹³⁵. Sin embargo, otras defensas de la tolerancia positiva identifican la *tolerancia liberal* con el “dejar hacer”, desconsiderando el proyecto colectivo que buena parte del liberalismo ha asociado a esta omisión. Y es partiendo de esta visión reduccionista que proponen complementar la *tolerancia liberal* con un aspecto activo o positivo¹³⁶. En cualquier caso, las demandas actuales de privilegiar en la comprensión de la tolerancia la dimensión de facilitar el entendimiento entre las personas se encuentran comprometidas claramente con una añeja tradición de pensamiento político: la vinculada prioritariamente con la democracia allí donde choca con las pretensiones del liberalismo, esto es, aquella para la cual la libertad es concebida de un modo esencialmente positivo, e indisoluble del razonamiento colectivo¹³⁷.

De hecho, en los que pueden considerarse trabajos seminales de las críticas y reformulaciones *positivas* de la *tolerancia liberal* de los últimos tiempos resuenan los ecos de Rousseau y de Marx. Me refiero a los artículos de Robert Paul Wolf y Herbert Marcuse de 1965 (Wolf ([1965] 1977), Marcuse ([1965] 1977)). No obstante, lo que actualmente se reclama en cuanto dimensión activa o positiva de la tolerancia no es que se proteja, conforme reclamaba Marcuse, la empresa de quienes “están en el camino de la verdad” o “de la liberación”, acudiendo para ello incluso a la intolerancia “hacia el pensamiento, la opinión y la palabra” de “los que a sí mismos se califican como conservadores” (Marcuse ([1965] 1977: 99, 84 y 103-104)). Por fortuna, la forma actual de entender la tolerancia activa se ajusta mejor a una protección de la libertad de pensamiento en absoluto sectaria, sino expansiva; pues incorpora la conciencia de la falibilidad de la razón humana, y en esto se encuentra más próxima a Popper que a Marcuse.

Cabría afirmar que lo más distintivo de la actual concepción activa o positiva de la tolerancia es que se valora como elemento esencial de ésta el *escuchar y tomar en serio en cuanto oferta normativa la posición del otro*, a pesar de la inicial reprobación que pueda suscitarlos¹³⁸. Ello implica una *disposición a reformar el propio juicio* y, gracias a ello, *reformular los términos de la convivencia de una manera que incluya puntos de vista hasta un cierto momento excluidos*. En el contexto de las democracias liberales, la tolerancia revestida de un sentido activo o positivo aparece, pues, como una institución vinculada a someter la legitimación de las normas a un *proceso interactivo real* y no virtual, no formulado en los términos hipotéticos del contractualismo. Ciertamente, un diálogo con el otro de este tipo no es lo

¹³⁴ V. Marshall (1963: 67 y ss.), en la interpretación de Honneth (1994: 138 ss.).

¹³⁵ Este sería el caso de Nicholson (1985), Geffré (1993), Giannini (1993), Salmerón (1998) y, sirviéndose también de la teología católica, Joblin (1996).

¹³⁶ Es el caso de Höffe (1988), Thiebaut (1993), Baubérot (1993) y Camy (1993), Etxeberria (1997), Giner (1998), desde una perspectiva teológico-católica, Martínez Camino (1996). También yo mantuve esta postura en Escámez (1999).

¹³⁷ Sobre el liberalismo y la democracia como posiciones políticas e identidades arquetípicas, v. Del Aguila (1995).

¹³⁸ Así lo cree también García Guitián (2002: 59-60).

único que echan en falta quienes proponen reformular la tolerancia realzando su dimensión activa o positiva: tales propuestas albergan también demandas de que la tolerancia incorpore un componente de intervención pública, orientada a asegurar el respeto, la igualdad y la inclusión social de grupos diferenciados del mayoritario. Pero estas formas de solidaridad aparecen, por lo general, ligadas al objetivo del entendimiento del *otro* (Scarman, 1987; Mendus, 1989: cap. 6º; Apel, 1997: 201-207; Galeotti, 2003: 227).

2. 3. La tolerancia, virtud y principio de legitimidad

En tercer lugar, es convencional entender la tolerancia como un *principio* que prescribe que en ningún caso se impongan convicciones morales o religiosas mediante el empleo del poder público (Cohen, 1994: 1505; en el mismo sentido, Richards, 1996: 135). Emplear el término *tolerancia* para referirse a la norma de organización y funcionamiento de los actuales Estados liberales conlleva un anacronismo importante: en contraste con lo usual en la primera modernidad, en las democracias de hoy en día la autonomía de la política frente a la religión no pasa por el sacrificio de las convicciones de unas autoridades confesionalmente comprometidas con una fe concreta, sino mediante un régimen de derechos. Pero es de entender que, en comparación con el tránsito de un régimen de intolerancia a otro de tolerancia, el tránsito de un régimen de tolerancia a otro de igualdad de derechos sea considerado tan sólo como una cuestión de detalle para sociedades que, como la estadounidense, tienen la religión entre sus valores más preciados, o para sociedades para las cuales la tolerancia conllevó el cese de persecuciones o guerras civiles, como ocurrió con algunas europeas.

En el ámbito anglosajón, el apelativo de *tolerancia* para cualquier régimen excluyente de la imposición de creencias sectarias se ve, además, apoyado por varias circunstancias. Comenzando por el Reino Unido, la *Toleration Act* de 1689 estableció el carácter no exclusivo de la Iglesia anglicana, con la cual, en todo caso, la corona sigue manteniendo un compromiso oficial. Pero esta norma no ha sido abrogada por otra de carácter más general, sino que le se han ido añadiendo disposiciones complementarias relativas a los derechos de los católicos y los judíos, entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX (Scarman, 1987: 50). En los Estados Unidos, a pesar de que la influencia de Madison evitó cualquier referencia a la tolerancia en el texto de la Primera Enmienda de la Constitución, la libertad de conciencia que allí se proclama se plasma en dos obligaciones del poder político: la de no dictar leyes que establezcan un credo oficial, y la de no dictar leyes que prohíban el libre ejercicio religioso. Este enfoque referido a los límites del poder, antes que a los derechos subjetivos de las personas, debe explicarse por la gran autoridad que la *Carta sobre la tolerancia* ejerció sobre todo el pensamiento religioso y político norteamericano del siglo XVIII referente a la libertad religiosa; autoridad que se vio reforzada por la consciente reelaboración de las ideas lockeanas realizada por Jefferson y Madison. La teoría de Locke sobre la tolerancia ha configurado, en aspectos sustanciales, la jurisprudencia estadounidense en materia de libertad de conciencia. Las concepciones jurídicas de la libertad de expresión, el derecho a la intimidad, e incluso, la discriminación racial se asientan sobre diversas ideas originales de Locke; ideas como la de radicar la legitimidad de la tolerancia en el contractualismo, la de que no existe una única correcta de las escrituras, o la de que el poder civil debe limitarse a perseguir los fines que le son propios. No es de extrañar, por tanto, que la Teoría Constitucional estadounidense hable indistintamente de *libertades*, *derechos* o *tolerancia* de pensamiento, expresión y acción.

Junto a las anteriores consideraciones históricas que *explican* la persistencia de la asociación entre el término *tolerancia* y el régimen de libertad de conciencia, opinión y expresión vigente en las democracias contemporáneas, cabe aducir algunas razones que justifican que sigamos hablando de *principio de tolerancia*. La principal es lo acuñada que se encuentra tal noción en la literatura jurídica y politológica, lo cual se ha visto reforzado después de que John Rawls la adoptase como elemento central de su liberalismo político. Partiendo de este hecho, hay que reconocer que el *principio de tolerancia*, definido como principio político que condena la imposición de creencias religiosas o moralidades personales, sirve para denominar un valor básico de las democracias liberales de un modo que rinde homenaje a su origen. Un homenaje que, *bien entendido*, lleva la impronta del refuerzo de los valores cívicos que corresponde al caso.

La orientación correcta de tal homenaje, pienso que la ofrece el mismo Rawls (1993: xvii ss. [13 ss.]) en su introducción a *El liberalismo político*: recordar que la vitalidad del régimen de libertades del cual disfrutamos, al igual que la posibilidad de la cooperación social en su conjunto, pasa por renunciar a imponer nuestras convicciones, por trascendentes que nos parezcan. Esta renuncia no compete en una democracia a autócratas u oligarcas, sino a los ciudadanos, en quienes reside la soberanía. Si la organización, y aún el fundamento de las normas relativas a derechos y libertades, se rige por el principio de tolerancia, esto depende, en última instancia, de que los ciudadanos se muestren dispuestos a ejercitar la *virtud* de la tolerancia de una cierta manera: no apoyando políticas, disposiciones jurídicas ni reformas constitucionales que impliquen la imposición de una forma de vida particular, más allá de lo necesario para sostener la cooperación social con arreglo a principios decididos individual o colectivamente. Y, al contrario, estando dispuestos a reformular los términos de la convivencia de una manera que incluya puntos de vista hasta un cierto momento excluidos, para que el ideal de autogobierno colectivo se realice al máximo. Lo cual conlleva la disposición a revisar los propios juicios acerca de lo políticamente debido, o, lo que es lo mismo, al ejercicio de la tolerancia positiva.

En todo caso, para evitar equívocos y no incurrir en anacronismos o invitar a una visión del Estado como institución de la *mayoría* en vez del *conjunto* de los ciudadanos, sería bueno hablar de *principio de tolerancia*, y no de *tolerancia* a secas, cuando se haga referencia a la organización o el fundamento del Estado. Ciertamente, el Estado liberal-democrático *tolera* en sentido estricto cierto tipo de conductas o formas de vida: aquellas que no puede respetar y que, sin embargo, no se considera correcto o conveniente prohibir. Pero no es la tolerancia del Estado constitucional

democrático como tal, sino la protección y promoción de las libertades, la pieza clave de la articulación del pluralismo característico de las sociedades contemporáneas.

Nótese que cualquiera de las tres primeras acepciones de la tolerancia mencionadas de una manera u otra se pueden reconducir a la primera de ellas, esto es, a la disposición a no intervenir contra prácticas que de nuestras convicciones. Porque la tolerancia positiva se sobrepone a un rechazo para permitir el entendimiento práctico y el principio de tolerancia viene a ser una forma institucional de asegurar que las mayorías no actuarán en contra de religiones o éticas minoritarias. Una forma institucional que, como se ha dicho, en democracia depende la disposición a la tolerancia de los ciudadanos. Ocurre, sin embargo, que muchos argumentos por la tolerancia lo son antes que eso contra la intolerancia, y en ese sentido también valen como argumentos a favor de la libertad de conciencia, de expresión o a elegir el propio plan de vida.

2. 4. La tolerancia como apelativo genérico de la articulación de la diversidad

Derivado del uso común en Europa y en Norteamérica de identificar *tolerancia* o *principio de tolerancia* con cualquier modo institucional de separación entre fines políticos y valores religiosos o *éticos* de una comunidad particular, la “tolerancia” ha llegado a entenderse como cualquier forma de articular la diversidad. La tolerancia podría estar, así, basada en la resignación o la aceptación estoica, como es clásico, pero también en la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. El problema de este enfoque, cuyo valedor más reconocido es Michael Walzer (1998), es que ignora la peculiaridad de la tolerancia respecto a otras instituciones articuladoras de las diferencias, que es el sobrepone a una dificultad derivada de la lesión de una convicción. Mientras existan tales dificultades, merecerá la pena mantener la reflexión sobre la tolerancia en tal sentido específico, frente al entusiasmo o el respeto por los derechos de los demás. El propio Walzer (1998: 175) reconoce que es “extraño” entender la tolerancia en un sentido tan amplio que incorpore lo que se aprueba, y la razón que ofrece para mantener su postura tiene que ver con que incluso a gente muy pluralista siempre le va a ser difícil convivir con cierto tipo de diferencias. Pero esta razón, precisamente, refuerza la idea de que la tolerancia tiene que ver con sobrepone a la lesión de una convicción (Toscano, 2000: 175).

3. Los conceptos de tolerancia en la teoría política contemporánea y las concepciones de la política asociadas a ellos: no intervención y apelación genérica a la diversidad; pluralismo y comunitarismo

Si tuviéramos que redactar una historia de las teorías políticas contemporáneas sobre la tolerancia, ésta tendría que comenzar con una referencia a Isaiah Berlin. Berlin (1969) asume el concepto clásico de tolerancia que encuentra en *Sobre la libertad* de John Stuart Mill. En la obra de Mill, sin embargo, la idea de que debemos no intervenir contra lo que no nos gusta se encuentra ligada al progreso del conocimiento humano, y por ende a una visión *activa o positiva* de la tolerancia, de una manera que Berlin no comparte. Berlin tiene sus propias ideas acerca de cómo se puede producir la comunicación entre partícipes de formas de vida distintas y hasta incompatibles entre sí, mediante la *comprensión imaginativa* o *imaginación reconstructiva*. Pero el punto de vista de Berlin de que no es posible la armonización de la pluralidad de valores existente le conduce a confiar, para hacer posible la convivencia, más que nada en la tolerancia entendida como un no intervenir contra lo que nos disgusta y hasta reprobamos. No podía ser la tolerancia en un sentido activo o positivo la pieza fundamental de su teoría de la tolerancia, ya que del entendimiento racional propiciado por tal tolerancia nunca podría llegar tan lejos como para conciliar la diversidad de concepciones del bien existente.

Nótese que el que Berlin no contemple que una concepción de lo bueno o de lo justo pueda englobar las diversas visiones de la vida buena supone considerar que las relaciones humanas se encuentran inevitablemente afectadas por un antagonismo que les es intrínseco. La tolerancia sirve en el esquema de Berlin al control de tal antagonismo para evitar que nos conduzca a la destrucción mutua. Ante la falta de acuerdo sobre el fundamento normativo de la convivencia, la disposición a sacrificar circunstancialmente la integridad de las propias convicciones se presenta como condición de posibilidad de coordinar, de forma pacífica y mínimamente estable, los intereses enfrentados. La tolerancia, y ese pacto a base de tolerancia mutua que es el *compromiso*, constituirían la alternativa a la barbarie.

No obstante, la tolerancia para Berlin se encuentra restringida por el respeto debido a la libertad de los individuos entendida como ámbito libre de interferencias, al tiempo que resulta obligatoria para hacer efectivo el referido respeto. Y todo ello, cabe interpretar, en virtud de una suerte de “derecho natural con un ropaje empírico”; de unos principios básicos, y admitidos “durante tanto tiempo de un modo tan generalizado”, que “tendemos a considerarlos normas éticas universales. La evidencia antropológica de esta reiteración y persistencia en aceptar tales normas, sumada a la evidencia de la conciencia que —particularmente en el mundo occidental— se tiene de esos preceptos como mandatos *mínimos* y *universales*, delimitan el dominio propio de la tolerancia y del compromiso (Berlin, [1959]1990: 202-205 [191-93]).

John Gray (1996: 194) ha apreciado certeramente que la definición por Berlin del mínimo moral universal y de la diversidad de valores que conlleva el pluralismo son demasiado deudoras de la forma de vida liberal: siendo consecuente con la existencia de una diversidad de esquemas colectivos de valor, no cabría conceder ningún privilegio *universal* a la elección individual, la autonomía o su protección en la forma de libertades negativas, por ejemplo, frente a pautas tradicionales de vida protegidas por formas de tolerancia entre comunidades étnicas o religiosas. Es más, según Gray (2001: 156, 158; caps. 3º y 4º), ni siquiera la centralidad de la que goza el valor de la elección individual en las

culturas tardomodernas debería confundirse con que la autonomía y la libertad asociadas a ella mantengan una posición hegemónica respecto al resto de valores. No habría valor —sea la libertad, la autonomía, la igualdad, el evitar daño a otro, la comprensión comunitaria de la justicia o la defensa de los derechos humanos— que en sociedad alguna constituyese “un punto fijo en el mundo cambiante de los valores rivales”. Los valores se situarían, más bien, como punto de intersección de los conflictos sociales; consituyen nudos en la red de estos conflictos. Piensa Gray que una teoría política responsable debiera reconocer esto y, como correlato, debiera instar al olvido de ilusiones salvíficas y situar a hombres y mujeres ante la responsabilidad de procurar la reconciliación de los fines contradictorios de forma plausible.

Cuando se asume que no hay solución teórica posible para los conflictos de valor, la concepción del liberalismo como prescripción de un régimen ideal pierde sentido. En lugar de buscar un fundamento filosófico para la práctica política, el pensamiento político debiera orientar acerca de cómo puede afrontarse tal práctica sin “las falsas esperanzas que acompañan a las filosofías que prometen el fin de los conflictos de valor”. Esta función puede ser cumplida, nos dice Gray, por una teoría neohobbesiana de la legitimidad como *modus vivendi*; de la legitimidad como artesanía de la convivencia posible, en la línea de la política de la prudencia por la que apostó Berlin repetidamente. Una teoría de la que resulta la consideración de la tolerancia basada en la prudencia como institución política clave.

Como es sabido, para Hobbes, la legitimidad del poder estaba condicionada a la preservación de la paz y el bienestar general de los súbditos. Y, aunque otorgase amplios poderes al soberano para lograr este objetivo, no creía que la intolerancia —en un sentido estricto de forzar las conciencias, de exigir confesiones contrarias a las convicciones de los súbditos— fuera útil para realizarlo. Es más, de conformidad con las *leyes de la naturaleza*, con las leyes de la mecánica de una paz posible, Hobbes entendía que la intolerancia ponía en riesgo la referida empresa de preservar la paz y el bienestar. De esta forma, y a diferencia de otras defensas estratégicas de la tolerancia, como la de Bodino, la de Hobbes no vincula en absoluto la tolerancia con el empeño por reconducir a la verdad a quien se ha desviado de ella o de permitir la reconciliación en torno a lo que debe aceptarse como verdadero. La tolerancia constituye simplemente un recurso tecnológico con el cual el poder cuenta para lidiar con la diversidad religiosa conflictiva¹³⁹. Esta desconexión respecto a cualquier ideal de vida es lo que, según Gray (2001: 11, 30, 130), convierte al modelo hobbesiano de tolerancia en especialmente adecuado para las sociedades contemporáneas. Esto es, para sociedades en las cuales como consecuencia de las migraciones masivas, de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la continuada experimentación cultural se produciría un pluralismo de modos de vida tan pronunciado que no cabría esperar ningún tipo de acuerdo acerca de la justificación del orden político.

Una fórmula de convivencia que no persiga otra cosa que evitar las calamidades derivadas del enfrentamiento entre los partidarios de distintos ideales debiera ser, para Gray (2001: 130), la esencia de la política del presente y del futuro. Las calamidades a evitar deben contemplarse, sin embargo, de manera más amplia a como lo hiciera Hobbes: además de la amenaza endémica de una muerte violenta, se trataría de evitar que la falta de cooperación impidiera satisfacer los *intereses humanos* en la medida requerida por *cualquier tipo de vida que merezca la pena vivirse*. Y si Gray rechaza que la filosofía pueda librar a los ciudadanos de la responsabilidad de llegar a arreglos plausibles para cada momento y lugar, tampoco admite que un autócrata de tipo hobbesiano decida por ellos: cabe entender que disponer de cierta libertad de expresión es uno de esos intereses humanos de los que depende “cualquier tipo de vida que merezca la pena vivir”.

La postura de Gray, como la de Berlin, tiene la virtud de funcionar como un revulsivo contra dos vicios intelectuales demasiado frecuentes. El primero de estos vicios, y enemigo constitutivo de la doctrina pluralista, es el dogmatismo. Un dogmatismo que sigue presentándose en sus terribles versiones fanáticas, pero también en reacciones a aquellas como algunas de las producidas con motivo de la *guerra internacional* contra el terrorismo. Por emplear un término acuñado por Rafael del Águila (2000) en *La senda del mal*, el pluralismo se alza, por una parte, contra las estrategias intelectuales *implacables*, de quienes identifican con tal seguridad el bien que entienden que cualquier sacrificio resulta admisible con tal de alcanzarlo. La segunda aberración intelectual contra la que se alza el pluralismo es la apuesta complaciente por la plena realización de todas las buenas causas a la vez, lo que Del Águila denomina *impecabilidad*. Tal inclinación a lo impecable, dada la escasez de recursos propia de nuestro mundo, fomenta la irresponsabilidad tanto como el resentimiento. La irresponsabilidad, porque si bien es cierto que el monto de la escasez producto de la injusticia es demasiado para poder aceptarlo sin reservas como presupuesto de nuestro pensamiento, no lo es menos que uno se engaña si piensa que se pueden remediar todas las situaciones injustas sin dañar algún interés en principio legítimo. Y el resentimiento, porque la mano beata que pone velas al santoral en pleno nunca se reconocerá en la que ejecuta una decisión con el coste consiguiente: quien piensa que *todo* lo políticamente valioso puede protegerse y promoverse tenderá a despreciar a aquellos que toman decisiones como los culpables de un sacrificio que siempre se podría haber evitado.

Además de una benéfica vacuna contra la *implacabilidad* y la *impecabilidad* en el pensamiento, el pluralismo según nos lo presenta John Gray conlleva una revalorización de la tolerancia prudencial a tener muy en cuenta. Sea o no cierto que no cabe esperar soluciones filosóficas definitivas para nuestros conflictos colectivos, es un hecho que muchas veces grupos enfrentados entre sí por cómo debe organizarse su convivencia no llegarán a un acuerdo, y todo lo más que se puede esperar es un compromiso si una o ambas partes ceden en cuestiones que pueden ser de principio. Por otro lado, no hace falta asumir el pluralismo en su conjunto para admitir que la puesta en práctica de cualquier teoría

¹³⁹ V. Hobbes ([1651] 1980: cap. 16, p. 267; cap. 30 y cap. 31, p. 436), Vallespín (1990: 273-296) y Burgess (1994: 148-152).

normativa debe contemplar las consecuencias indeseables de aplicar a rajatabla los principios que postula. En vista de tales consecuencias, la más eficaz realización de esos principios requerirá prácticas no conformes con los mismos; lo cual es especialmente cierto en lo tocante a los límites de lo tolerable: tratar este asunto en circunstancias concretas es hablar de juicios de oportunidad, de tolerancia motivada por consideraciones estratégicas, en gran medida. De esta forma, incluso si resulta concebible la reconciliación de los antagonismos mediante fórmulas filosóficas, no parece posible prescindir de las soluciones de corte pluralista para una práctica política donde el antagonismo se presenta como variable independiente. La noción de *realismo* político reivindicada por las posiciones que ligan la política al conflicto demuestra tener alguna razón de ser.

La visión agonística de las sociedades de Gray y el modelo prudencial de tolerancia asociado a esta visión presenta, no obstante, algunas debilidades. Una que nos interesa destacar aquí es que la irreductible diversidad de modos de vida que adopta como presupuesto el pluralismo pasa por alto la capacidad de integración social que ha demostrado el ideario democrático liberal en las sociedades modernas. Es cierto que, como dice Gray (2001: 85-101), hallamos discusiones endémicas acerca del significado concreto de ciertas nociones básicas del liberalismo democrático, tales como la idea de que todo ciudadano tiene igual derecho a un cierto esquema de libertades básicas. Pero no lo es menos que aquellas sociedades donde el universo de valores es hegemoníamente liberal y democrático ven limitado material y formalmente el ámbito de las propuestas políticas legítimas, de manera que los desacuerdos llegan a plantearse como discrepancias acerca de unos mismos valores constitutivos de una misma comunidad.

Así, por ejemplo, el liberalismo estipula que la experiencia religiosa se entienda como una experiencia individual importante que debe protegerse, reconociéndose libertad de conciencia y culto, de manera que distintas concepciones de tal experiencia puedan desarrollarse. El componente democrático de la cultura liberal-democrática, por su parte, demanda que la experiencia religiosa sea considerada en la elaboración de las políticas públicas como una preferencia no trivial, la cual debe prevalecer frente a preferencias triviales y ponderarse con otras preferencias no triviales. Mucho puede discutirse sobre el alcance concreto de las libertades de conciencia y culto y sobre el valor de las preferencias justificadas por motivos religiosos. Pero, desde luego, la pretensión de una secta religiosa de que una norma se eleve a ley para ajustarse a la voluntad de Dios, de hacer equivaler prohibición y pecado, nunca va a constituir un argumento válido en un contexto axiológico liberal democrático. Ni tampoco puede pretenderse que se acepte la tradición o la religión sólo en virtud del dictamen de la tradición o religión mismas, sino que encontrarse una justificación en el ordenamiento jurídico vigente, que si es el de un Estado democrático de derecho responderá a principios liberal democráticos. Esta secularización del valor de la experiencia religiosa permite, al menos, llegar a acuerdos de procedimiento para dirimir mediante votaciones un conflicto en el que se encuentran implicadas pretensiones de verdad religiosa, lo cual sería imposible si tales pretensiones fueran públicamente consideradas como expresión de la voluntad de Dios. Y también permite justificaciones de las decisiones políticas adoptadas que, al eludir la clausura de los razonamientos teológicos, resultan ampliamente aceptables; una aceptabilidad esta que, aunque no se convierta en aceptación o consenso en el corto plazo, bien puede pasar a engrosar el conjunto de los acuerdos básicos con el paso del tiempo: la gran aceptación de la legislación en materia de divorcio, justificada en un léxico liberal-democrático, ilustra bien este supuesto.

La capacidad de integración social del ideario democrático liberal puede apreciarse considerando los supuestos en que ésta falla. Piénsese en el caso de cuando una parte de la población cuestiona, no ya su pertenencia a la comunidad política, sino el componente liberal del liberalismo democrático, como hace el nacionalismo etnicista vasco en España. Es en estas circunstancias cuando la situación política se aproxima más a esa suerte de estado de naturaleza al cual asimila Gray la política en general. Y aún cabe diferenciar entre diversas situaciones, donde la comunidad de valores se encuentra más o menos, cuantitativa o cualitativamente afectada: no es lo mismo que parte de la población desprecie los derechos fundamentales básicos, como la vida o la libertad de expresión, en su afán por hacer valer sus pretensiones o que esto no ocurra. Es erróneo y hasta peligroso pretender que lo político, como ámbito de la lógica de amigos y enemigos, ha sido excluido en las sociedades liberales gracias a la civilización: además de las razones expuestas, cabría añadir que la difuminación de las diferencias políticas en beneficio de la constitución de una “república de centro” crea un terreno favorable para que el oponente se defina por relación a rasgos étnicos, nacionalistas o religiosos, de manera que ya no se perciba tanto como un adversario, sino que aparece como un enemigo al que hay que destruir (Mouffe, 1999: 16 ss.). Pero la fidelidad a los principios del liberalismo democrático —que es verdad que con frecuencia sólo podrá preservarse recordando lo indeseable de la alternativa al orden democrático— ha demostrado su capacidad para transformar el antagonismo en agonismo. La apreciación global de las posiciones políticas opuestas a las nuestras como posiciones igualmente legítimas, en cuanto amparadas por las mismas libertades que nuestras propias ideas y en cuanto igualmente candidatas a definir el contenido de las políticas públicas, nos exigen estimar tales posiciones antes como adversarias que compiten por el favor del público con arreglo a las mismas reglas que las nuestras que como enemigos a destruir. Aunque este crédito que ofrecen hipostáticamente los principios y las legislaciones de las democracias liberales deben ser revalidados suficientemente por la práctica para mantenerse. De ahí el importante lugar de las virtudes cívicas, entre ellas la tolerancia —en sentido estricto, pero también en sentido positivo, según se verá— para el mantenimiento del orden liberal democrático¹⁴⁰.

Con un sentido bastante distinto, los críticos *comunitaristas* del liberalismo coinciden con John Gray en ignorar el potencial de los ideales liberal-democráticos para dar salida a conflictos generados por desacuerdos de orden

¹⁴⁰ La idea de este párrafo se inspira en Mouffe (1999: 16-19)

moral. Los comunitaristas, como Michael Sandel o Alasdair MacIntyre, rechazan el criterio liberal de justicia por constituirse al margen de toda contingencia histórica y primar sobre el bien común tal como se entiende en una sociedad determinada. Se trataría, además, de una noción de justicia para un tipo de personas surgidas en el vacío, cuando la realidad es que nuestro yo, al menos en una medida importante, estaría constituido por fines por los que no hemos optado, sino más bien descubierto en virtud de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales. Por eso la mejora de la propia vida no dependería tanto de disponer de condiciones favorables para elegir y revisar los proyectos de uno, sino de contar con lo necesario para adquirir conciencia de tales fines compartidos. Una teoría política del bien común nos capacitaría para ello, pues aquellos fines no pueden conocerse sólo con extrapolar las ideas del bien de cada cual. Así las cosas, el Estado no estaría respetando nuestra autodeterminación al ayudarnos a distanciarnos de nuestros cometidos sociales. Sino que, más bien, respetaría nuestra autodeterminación alentándonos a que nos implicásemos más en tales cometidos y los comprendiéramos mejor, del modo en que lo hace la política del bien común. (Sandel, 1982: 55-59; 152-54; 183).

En consonancia con lo anterior, Sandel postula que la tolerancia *debe* radicar en el valor de las prácticas cuya permisión se reivindica, *considerado tal valor desde el punto de vista de la sociedad mayoritaria*. Los defensores del derecho al aborto o de los derechos de los homosexuales, por ejemplo, no deberían parapetarse, según Sandel (1995), en la protección legal que les brindan los derechos de autonomía. Y, en su lugar, estos activistas harían bien en procurar ganarse el favor de sus conciudadanos sobre la base del valor intrínseco de lo que demandan. La tolerancia no se presenta, de esta forma, como ninguna obligación moral o política de los ciudadanos que comparten la forma de vida mayoritaria en la sociedad, sino que toda la carga cívica (de ser tolerados) recae íntegramente en quienes aspiran a reformar el estado de cosas existente, y pasa por que se demuestre la adecuación de tal reforma con la concepción del bien común vigente¹⁴¹.

Es difícil no estar de acuerdo con Sandel en que lo ideal es que la cooperación entre personas que mantienen posturas contrarias acerca de cuestiones de gran peso moral se sostenga en una comunidad de valores. E, igualmente, hay mucha verdad en el aserto de que la distribución de espacios de libertad por el sistema de los derechos no puede sustituir la comunicación orientada al entendimiento práctico. Una tendencia pronunciada a que los conflictos sociales más agudos se resuelvan por asignación judicial, con arreglo a la lógica jurídica y al margen de los procedimientos parlamentarios o representativos, conlleva, por una parte, el riesgo de generar extrañamiento y rencor mutuo entre los ciudadanos: éstos podrían apreciar que la política se hace en virtud de razones esotéricas y por personas que no han elegido y a quienes no les pueden exigir responsabilidades. La legitimidad del derecho podría verse por ello perjudicada y los beneficiarios del derecho considerados unos privilegiados injustamente (v. Del Águila: 2000: 336 ss.).

Por otro lado, hay un eco arendtiano en la demanda de Sandel, vinculada a la idea de que la libertad depende de nuestra participación en una comunidad de valores, de que la resolución de los conflictos pase por la persuasión y el convencimiento y se evite el atajo de la asignación judicial. Podría decirse que, frente a la huida de lo político que supone considerar el orden colectivo como algo que en lo fundamental viene dado por la objetividad de las preferencias y los derechos de los individuos, Sandel reivindica una comprensión de los conflictos genuinamente *política*, entendida la política como ámbito del *entre* (del estar juntos los unos con los otros). La exigencia de Sandel de que las pautas de convivencia deben fundarse en el convencimiento de la mayoría, ligada a una concepción de la libertad como bien común, está en concordancia con la idea de Arendt de que la libertad tiene que ver con la aparición pública al tomar la palabra, y con la capacidad colectiva de, mediante la palabra, construir un mundo que no tiene un fin necesario. Los programas políticos de Sandel y de Arendt coincidirían en nociones como que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales, y que “sólo en la libertad de conversar surge en su objetividad visible desde todos los lados el mundo del que se habla” (Arendt, 1997: 111; v. también 61-62, 79, 112).

No obstante, el planteamiento de Sandel se distingue del de Arendt en un extremo esencial: para Arendt (1997: 56) el juicio político implica la capacidad de emanciparse de las reglas conocidas y de criterios ya existentes, mientras Sandel hace depender la validez de cualquier decisión política de su conformidad con las pautas comunitarias vigentes. La subordinación de la política a la moral comunitaria, de la política a la historia, que postula Sandel impide entender el mundo social de la manera que Arendt (1997: 52-59; Birulés, 1997: 31-35) considera correcta: como el producto de una auténtica creación entre seres humanos. Por otro lado, Sandel desconsidera el valor que pueden tener ideales abstractos como el de la autonomía para dar salida a conflictos generados por desacuerdos ante cuestiones morales concretas. Es una constante de las sociedades modernas la diversidad de esquemas de valor, el desacuerdo acerca de concepciones existenciales. Y es por eso que cabe esperar una mayor inclusividad de aquellos valores se refieren a las necesidades y deseos humanos de una manera compatible con diversas nociones del bien, esto es, justo lo contrario a lo que predica Sandel.

Verdaderamente, las justificaciones *sofisticadas*, como las denomina Sandel, basadas en valores políticos abstractos antes que en concepciones particulares del bien, siempre son expresión de una mayoría política comprometida con una determinada posición ética. Sin embargo, como se señaló anteriormente, este lenguaje más abstracto que apela a valores políticos extensamente compartidos permite la alternancia de mayorías de diverso cariz ético dentro de un mismo orden político. Y sirve de sostén a un tipo de comunidad (política) que está más en

¹⁴¹ En un trabajo anterior al ya citado, Gray (1995) sostiene una posición paralela a la de Sandel, aunque por motivos diversos: en aras de evitar una suerte de *guerra civil de baja intensidad* que podría ser fatal, en cada lugar debe protegerse la integridad de la forma de vida que le es propia. De esta manera, debe exigirse a quienes no compartan tal forma de vida que aprendan a hablar el lenguaje de la moralidad local y traduzcan a él sus pretensiones de validez. Eso sí, coherentemente con el liberalismo minimal hobesiano, Gray (1995: 29) no requiere entusiasmo en participar de la forma de vida local a quienes de entrada no la comparten; basta con que ensayen la indiferencia, y les debe bastar con recibir lo mismo.

consonancia con las condiciones modernas que las comunidades basadas en éticas particulares reivindicadas por el comunitarismo. Esta es, precisamente, la idea nuclear del liberalismo político de John Rawls. Pero también un pensador catalogado como comunitarista, Michael Walzer, ha elaborado una teoría de la tolerancia según cual, en el contexto de ciertas sociedades modernas, la prioridad correspondería a valores como la separación iglesia-Estado o la prevalencia de las libertades individuales.

En la introducción a su *Tratado sobre la tolerancia*, Walzer (1998: 16) insiste mucho en la imposibilidad y el sinsentido de establecer principios cuyo valor exceda el ámbito de un cierto tipo de organización política o e incluso a un caso histórico de ésta. Del modelo de tolerancia de Locke dice que sería bueno, en cuanto se adaptaría a “la experiencia que han tenido las agrupaciones de protestantes en cierto tipo de sociedades”. Pero la determinación del pasado no es tanta como para que los regímenes de tolerancia puedan revisarse y reformarse: las comparaciones entre diferentes formas de articular las diferencias pueden ser útiles “para pensar a propósito de dónde estamos y sobre el tipo de posibles alternativas disponibles”. Aunque ello no puede conllevar que se trasladen regímenes completos de tolerancia de una estructura social a otra, pues “algunas veces, al menos, y probablemente con gran frecuencia, las cosas que admiramos en un sistema histórico particular están relacionadas funcionalmente con otras que nos disgustan o que tememos”. Esta complejidad invita a Walzer a pensar que “quizá todas nuestras elecciones debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión en incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario” Eso sí, la argumentación racional acerca de las normas de un régimen de tolerancia sólo podrá apelar a qué sea “lo mejor para nosotros dado el tipo de grupos que consideramos valiosos y el tipo de individuos que somos” (Walzer, 1998: 17-19).

De lo expuesto se desprende que Walzer concibe la relación con lo diferente como un asunto no decidido, a dilucidar *entre* los miembros de la comunidad política como parte de la construcción de su mundo común. Esto lo aproxima a la concepción arendtiana de la política, frente a la subordinación a la historia que constituye la tónica general del comunitarismo. Pero, por otra parte, la idea que tiene Walzer (1990) del diálogo, como una práctica social que culmina en desacuerdos tanto como en acuerdos, siendo estos últimos la consecuencia contingente de presiones del tiempo, procedimientos, la estructura de autoridad, etc., nos habla también de la presencia inerradicable del conflicto en lo referente a las cuestiones públicas, pues no cabría esperar de la conversación entre los ciudadanos el establecimiento de una fórmula definitiva sobre cómo lidiar con las diferencias. Tal reconocimiento de la persistente incertidumbre como una característica inherente a la verdad política, antes que como una manifestación patológica de la *crisis de valores* moderna, también admite una valoración positiva, pues remite la determinación del orden colectivo a la decisión y la crítica de un sujeto plural y cambiante en cuanto a la composición de mayorías; y ello supone, a su vez, hacerse cargo de que la democracia pluralista constituye un sistema de relaciones de poder no inmutable, sino abierto a ser desafiado (Mouffe, 1999: 198-99).

Por lo demás, un régimen democrático requiere de cierto consenso de valores para persistir. Aunque en una sociedad plural como lo es la sociedad moderna —y todas las sociedades hoy por hoy son modernas en mayor o menor grado—, este consenso deba limitarse a algunas nociones muy abstractas y sometidas al conflicto de interpretaciones. Walzer es, según lo expuesto, consciente de todo esto, e identifica los valores políticos básicos con “lo mejor para nosotros dado el tipo de grupos que consideramos valiosos y el tipo de individuos que somos”. Es, sin embargo, dudoso que tal identificación de los valores políticos básicos conlleve únicamente la interpretación de significados sociales. Mejor dicho: la interpretación de ese *nosotros* que constituye la referencia central de la política según Walzer, en un contexto moderno, implicará referirse a un horizonte de universalidad que nunca puede ser alcanzado y de contenido indeterminado, en cuanto dependiente de las discusiones entre ciudadanos con opiniones diversas. Tal referencia a un horizonte de universalidad hace difícil pensar que los debates sobre cuestiones políticas puedan restringirse a la consideración de valores comunitarios, desde el punto de vista de los participantes en ellos. Un ejemplo de esto que digo nos lo ofrece la propia teoría política de Walzer, la cual incorpora afirmaciones pretendidamente válidas para más de un contexto comunitario, sostenidas por apreciaciones antropológicas generales. Pues bien, con el mismo nivel de generalización y de abstracción con que Walzer justifica sus puntos de vista, también pueden desplegarse argumentos que cuestionen la validez de la noción de igualdad compleja, o que sostengan el limitado valor que debe reconocerse a los valores comunitarios de cara a la integración del pluralismo. No obstante, posiblemente sea en lo que toca a los límites de lo tolerable que la pretendida limitación del discurso político a valores comunitarios se torna menos plausible.

Walzer (1998: 19) deja claro que no trata de “defender un relativismo sin restricciones, puesto que ningún orden ni ningún aspecto de él es una opción moral a menos que sirva para mantener algún tipo de co-existencia pacífica (y con ello sirva para defender los derechos humanos básicos)”. Tal posición, en lo que a la tolerancia se refiere, significa que la coexistencia pacífica y los derechos humanos básicos constituyen requisitos de la aceptabilidad de cualquier régimen de ésta. Pero, ¿cómo se justifican tales valores? ¿En qué medida restringen sustantivamente el espacio de lo legítimo? Walzer (1998: 19) responde a la primera de estas preguntas apelando al hecho de que “normalmente hay una fuerte predisposición a decir” que se trata de valores valiosos, y que “las personas no pueden justificarse, ya sea para sí mismas o ante otras, sin aceptar el valor de la coexistencia pacífica y el de la vida y la libertad a las que sirve dicha coexistencia”. Por eso, la carga de la prueba recae sobre quienes actúan contra lo dispuesto por tales valores, aunque normalmente estas personas no admiten estar comportándose de modo contrario a ellos.

Para explicar por qué se da esa tendencia a apreciar la coexistencia pacífica y una mínima protección y efectividad de derechos como la vida y la libertad, Walzer se remite a Scanlon (1982: 116): constituyen valores que justificarían las propias acciones de modo que los demás se ven impedidos de rechazarlas razonablemente, nos dice éste. Pero esa convicción *razonable* a la que mueven tales valores no emanaría, según Walzer, directamente de la validez universal de los

referidos principios. Proveniría de la capacidad motivadora de la moralidad *densa* particular de la que Walzer participa, que es el lenguaje de los derechos. Mediante una interpretación de tal moralidad *densa*, la cual comparte Walzer con sus lectores, intenta éste establecer el significado de la moralidad *tenue* universal. El presupuesto de que no es concebible otra fuente de validez normativa que las moralidades *densas* particulares conlleva que la producción de la moralidad *tenue* deba entenderse como una empresa fundamentalmente interpretativa antes que creativa, al igual que como una cuestión de coyuntura histórica antes que filosófica. Es el hecho de que ciertos valores presentes en distintas moralidades *densas* son reconocidos reiteradamente, debido a la existencia de sucesos, problemas y experiencias similares, lo que confiere a estos valores una fuerza normativa especial, y permite manejarlos como patrones evaluativos de las moralidades *densas*. De este modo, la moralidad universal se conforma como una parte —el mínimo común denominador, podría decirse— de las moralidades *densas* antes que un fundamento de ella (Walzer, 1996: 42-51).

No obstante, para la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal es preciso contar con *criterios de lo tenue* que permitan filtrar aquellos elementos de una moralidad *densa* incompatibles con otras moralidades *densas que sí aprobarían un examen de moralidad mínima* (y no simplemente irreconciliables con otras moralidades *densas* cualesquiera). Esto significa que la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal ya presupone una idea acerca de cuáles son estos valores. Y que, aun cuando *desde el punto de vista de un observador*, el contenido de esa idea se halle informado por la moralidad *densa* de la que alguien participa o condicionado por unas circunstancias opresivas particulares, *conceptualmente hablando estos valores constituyen una realidad diferenciada*¹⁴². De hecho, Walzer (1996: 83-84) admite la posibilidad de encontrar “la respuesta correcta...de modo que no se requiera volver sobre ello” aunque sea “únicamente en términos minimalistas” y en lo referente a qué hacer frente “a las injusticias más brutales y ofensivas”; pues en todo lo demás el discurso posible no tendría un valor epistémico distinto al discurso artístico. El problema es que para la determinación de lo “más brutal y ofensivo” y de las reacciones correspondientes Walzer no contempla otro recurso que el de las moralidades *densas* y su solapamiento de hecho, cuando esta tarea presupone el manejo de criterios *tenues*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMY, Oscar (1993): “Todos los hombres nacen”, en SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid: Cátedra, pp. 91-110.
- APEL, Karl-Otto (1997): “Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View”, *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2, pp. 199-212.
- ARENDT, Hannah (1997): *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- BALL, Terence (1988): *Transforming Political Discourse. Political Theory and Critical Conceptual History*, Oxford y Nueva York: Basil Blackwell.
- BAUBÉROT, Jean (1993): “Estrategias de la libertad”, en SAHEL, Claude (ed.) (1993), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid: Cátedra, pp.79-90.
- BERLIN, Isaiah (1969): “John Stuart Mill and the Ends of Life”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford, University Press, pp. 173-206.
- ([1959]1990): *The Crooked Timber of Humanity*, Londres: John Murray [v.c. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona: Península].
- BIRULÉS, Fina (1997): “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en ARENDT, Hannah, *ob. cit.*, pp. 9-41.
- BURGUESS, Glenn (1996): “Thomas Hobbes: Religious Toleration or Religious Indifference”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, etc...: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 139-61.
- CAMPS, Victoria (1990): *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa.
- CAMY, Oscar (1993): “Todos los hombres nacen”, en SAHEL, Claude (ed.), *ob. cit.*, pp. 91-110.
- COHEN, Joshua (1994): “A More Democratic Liberalism”, *Michigan Law Review* núm.92, pp.1503-46.
- DARWALL, Stephen L. (1977): “Two Kinds of Respect”, *Ethics*, núm. 88, pp. 36-49.
- DEL AGUILA, Rafael (1995): “El centauro trasmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza, vol. 6, pp. 549-643.
- (2000): *La senda del mal: política y razón de Estado*, Madrid: Taurus.
- DE LUCAS, Javier (1996): “Tolerancia y Derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?”, *Isegoría*, núm. 14, pp. 152-63.
- ESCÁMEZ NAVAS, Sebastián (1999): “¿Dos conceptos de tolerancia? La política tras el miedo”, Comunicación presentada al IV Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración.
- ETXEBERRÍA, Xabier (1997): “Perspectivas de la tolerancia”, *Cuadernos de Teología Deusto*, núm. 14.
- EYMAR, Carlos (1997): *El valor de la democracia. Una visión desde la tolerancia*, Madrid: San Pablo.

¹⁴² Esta apreciación se inspira en la que realiza Habermas (1998b: 164-70) sobre la noción rawlsiana de *consenso entrecruzado*.

- FERNÁNDEZ-LLÉBREZ, Fernando (2001): "El multiculturalismo y sus problemas: retos e interrogantes", *Colección cuadernos desde el Sur*, nº 8.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta (2002): *Toleration as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GEFFRÉ, Claude (1993): "Conciencia obliga. Entrevista con Claude Geffré", en SAHEL, Claude (ed.), *ob. cit.*, pp. 51-64.
- GARCÍA GUTIÁN, Elena (2002): "Escepticismo moral y tolerancia: una revisión crítica de la propuesta de Isaiah Berlin", *Cuadernos de Alzate*, 26, pp. 55-74.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1992): "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", *Claves de razón práctica*, núm. 19, pp. 16-23.
- GIANINI, Humberto (1993): "Acoger lo extranjero", en SAHEL, Claude (ed.), *ob. cit.*, pp. 19-30.
- GINER, Salvador (1998): "La tolerancia como virtud republicana", en CRUZ, Manuel (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa, pp. 119-40.
- GOLDBERG, David Theo (1994): "Introduction: Multicultural Conditions", en GOLDBERG (ed.), *Multiculturalism: a critical reader*, Cambridge (Massachusetts)/ Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-41.
- GRAY, John (1995): *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*, Londres: Routledge.
- (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, v. c. de Mónica Salomon, Barcelona/ Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, v. c. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta.
- (1998c): "'Razonable' versus 'verdadero', o la moral de las concepciones del mundo", en HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, v. c. de Gerard Vilard, Barcelona: Paidós, pp. 147-81.
- HERMAN, Barbara (1996): "Pluralism and the community of Moral Judgment", en HEYD, David (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, pp. 60-79.
- HOBBS, Thomas ([1651] 1980): *Leviatán*, v. c. de Antonio Escohotado, ed. de Carlos Moya y A. Escohotado, Madrid: Editora Nacional.
- HÖFFE, Odrich (1988): "Pluralismo y tolerancia: Acerca de la legitimación de dos condiciones de la modernidad", en *ibíd.*, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona: Alfa, pp. 133-150.
- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, v. c. de Manuel Ballester, Barcelona: Crítica.
- HORTON, John (1996): "Toleration as a Virtue", en HEYD, David, *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, pp.28-43.
- JOBLIN, Joseph (1996): "La tolerancia como problema político religioso", en FUENTE ALCÁNTARA, Fernando (coord.), *Cultura de la tolerancia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 29-70.
- KERNOHAN, Andrew (1998): *Liberalism and Cultural Opression*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Hill (1996): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- MARCUSE, Herbert ([1965] 1977): "Tolerancia represiva", en Wolf *et al.*, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid: Editora Nacional, pp. 75-104.
- MARGALIT, Avishai (1997): *La sociedad decente*, v. c. de Carme Castells Auleda, Barcelona: Paidós.
- MARTÍNEZ CAMINO, Juan A. (1996): "La tolerancia y la ley moral de las democracias", en FUENTE ALCÁNTARA, Fernando (coord.), *ob. cit.*, pp. 157-184.
- MENDOZA GONZALO, Pedro (1995): *El debate en el aula: ensayo para la tolerancia*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- MENDUS, Susan (1989): *Toleration and the limits of liberalism*, Houndmills y Londres: Macmillan.
- MILL, John Stuart ([1859] 1970): *Sobre la libertad*. v. c. de Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza.
- MENDUS, Susan (1989): *Toleration and the limits of liberalism*, Houndmills y Londres: Macmillan.
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, v. c. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona: Paidós.
- NEWAY, Glen (1999): *Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh: University Press.
- NICHOLSON, Peter (1985): "Toleration as a moral ideal", en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres y Nueva York: Methuen, pp. 158-73.
- ORTEGA, Pedro *et al.* (1994): *Educación para la convivencia. La tolerancia en la escuela*, Valencia: NAU llibres.
- PAREKH, Bikhu (1999): "The Logic of Intercultural Evaluation", en HORTON, John y MENDUS,

- Susan, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills y Londres: Macmillan, pp. 163-97. RAWLS, John (1993): *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press [v. c. de Antoni Doménech, Barcelona: Crítica].
- SALA-MOLINS, Louis (1993): "Todas las guerras son civiles", en SAHEL, Claude (ed.), *ob. cit.*, pp. 189-200.
- SALMERÓN, Fernando (1998): *Diversidad cultural y tolerancia*, México: Paidós/ UNAM.
- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: University Press.
- (1995): "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality", en ETZIONI, Amitai (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, Charlottesville y Londres: University Press of Virginia, pp. 71-87.
- SCANLON, Thomas (1982): "Contractualism and Utilitarianism", en SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: University Press.
- SCARMAN, Lord (1987). "Toleration and the Law", en MENDUS, Susan y EDWARDS, David (eds.), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press, pp. 49-62.
- SCHMITT, Carl (1991): *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- THIEBAUT, Carlos (1993): "Cosmopolitismo y tolerancia", en RUBIO CARRACEDO, José (ed.), *El giro posmoderno, Philosophica Malacitana*, suplemento núm. 1, pp. 213-25.
- TOSCANO MÉNDEZ, Manuel (2000a): "Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones", en RUBIO CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, RUBIO CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid: Trotta. pp. 71-86.
- (2000b): "La tolerancia y el conflicto de razones", en RUBIO CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel (2000), pp. 171-86.
- VALLESPÍN, Fernando (1990): "Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa", en VALLESPÍN, Fernando (ed.) (1990-95), *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza, vol 2., pp. 254-309.
- (2000): *El futuro de la política*, Madrid: Taurus.
- WALZER, Michael (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, v. c. de Rafael del Águila, Madrid: Alianza.
- (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, v. c. de Francisco Álvarez, Barcelona: Paidós.
- WOLF, Robert Paul ([1965] 1977): "Más allá de la tolerancia", en WOLF, Robert Paul *et al.*, *ob. cit.*, pp. 9-50.
- YOUNG, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, v. c. de Silvina Álvarez, Madrid: Cátedra/ Universidad de Valencia/Instituto de la mujer.